

Title	ヒンドゥ教の神々      その「体系的記述」をめぐって
Author(s)	田中, 雅一
Citation	文化を読む: テキストとフィールドのあいだ. 谷泰編. 人文書院, 1991, p.78-124.
Issue Date	1991
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2433/87471">http://hdl.handle.net/2433/87471</a>
Right	c Jinbun Shoin 1991,Printed in Japan.
Type	Book
Textversion	publisher

## ヒンドウ教の神々

——その「体系的記述」をめぐる

田 中 雅 一

### 一 序論

#### (1) テキストとしての異文化

フランスの批評家ロラン・バルトが、「日本は私のテキスト」という文章を朝日新聞（一九七一年三月九日付夕刊）に寄せている。二〇年近く前に書かれたものながら、今日の人類学をめぐる諸問題を考えるうえできわめて示唆に富むものである。

まず、バルトは日本での体験をつぎのように語る。

「私は日本をよく知っているとはいえない。第一に日本語を知らない。せいぜい町で一人歩きできる程度の言葉はいくつか知っているだけである。従ってどうしても、日本人の生活・肉体・風俗習慣・食物・衣服・客へのもてなし方など、日常生活・汽車・バーで私が出会ったことを通して、日本を読む——特に読む、という言葉を使う——ことを強いられた。日本を一種の本、テキストとして読まざるを得なかったのである。つまり、日本語を

知らないが故に、密林で出会ったすべてのことに意味を補充してかからねばならない人類学者のように行動せざるを得なかった。言語以外の伝達手段・動作・微笑・客への態度・肉体の動きに対し、フランスにいるときよりも深い注意を払わざるを得なかった。そして、これらすべてを、私はそのみずみずしさにおいて読んだのである。

バルト自身が言及しているように、バルトの日本体験は、人類学者のフィールド体験にたとえることができる。人類学者もまた、現地語の修得能力の差にかかわらず異文化を「読む」ことを任務としてフィールドに赴く。ひとは異文化を読むことによって人類学者となる。読むことによって新たな発見を繰り返し、それを野帳に書き記していく。それでは、人類学者としてのバルトは、日本のフィールドワークを通じて何を発見したのであるか。それは日本と西欧との間には表徴（シーニュ）に関して本質的な相違が存在するということである。

「一般的にいつて私に堪えがたいのは、内容＝意味されるもので満ち、その充実が結局は一神教に基づく神学的な色づけのされている意味体系である。反対に私が同意し、私を高揚してくれる表徴体系もある。これを私は空虚化された表徴体系と呼びたい。一つの文明が形式、生活の細部（例えば俳句）を、超越的内容と関係なく、唯一神学と関係なく組織化することのできる文明であるとき、私はこのような言語、表徴体系に同意する。意味するもの・形式・不連続なもの・偶然的なもの、これらの微妙で複雑な網目、洗練された人間的文明の印象を与えながら、最終的には空虚化されており、西洋思想の中心をもった充実とは違った網目——そういったものの存在を私は日本で知った」。

ここでバルトは、形式（意味するもの）より内容（意味されるもの）への志向がつねに支配的であり、その内容の根底に超越論的主体の存在を前提とし、それをめぐって表徴体系が組織化されている西洋文明にたいし、絶対的な中心が存在しない日本文明というものを対比させている。しかし、バルトは表徴体系の分析をもとにして、

西洋と東洋との比較文明論を提唱しているのではない。かれの意図するところは、「一神教的基盤を持つ『主観』の形而上的表徴体系を動揺させる」ことであり、その文章を以下の言葉で結んでいる。

「西洋において重要なのは、西洋文明の表徴体系をゆさぶり、キレッツを作ることである。そのためには東洋は決定的な武器である。従って私の考えでは、われわれの仕事は、闘士活動であるといわれないが、言語の広い意味で革命的行為なのだ。現在は資本主義構造の国だが、日本を西洋表徴体系の帝国主義に対する武器として使うのを革命実践と私は見なす。私は西洋の表徴体系を糾弾する手段を求めて出発し、それを日本に発見したのである」。

まず問われなければならないのは、唯一神学的な表徴体系を西洋文明と結びつけ、空虚化された表徴体系を日本文明（そして他の非西洋文明）に結びつけることが適切な判断かどうかである。冒頭の引用からも分かるように、日本で感じた表徴体系の空虚さはバルトのフィールド体験と密接に関係している。それは、言語的事象（言語と文字媒体）以外のもの、しぐさ、食事、衣服などから読みとられた体系である。それは、厳密には体系と言えないような、さまざまな非公式な知識や言説の断片の連鎖のようなものである。そもそも空虚化された表徴体系という言葉が矛盾しているとも言えよう。西洋社会においても、これらを対象として西洋文明を読もうとするならば、やはり同じ意見を持つことになるのではないだろうか。バルトが日本というフィールド（テキスト）で体験し、「空虚化された」と表現した他者性、異質性というものは、人類学者が西欧、非西欧を問わず異文化で体験するものと本質的に変わらないと思われる。唯一神学的な表徴体系と空虚化された表徴体系とは、ある社会において排他的に存在するのではなく、むしろ、ひとつの社会において並存していると考えたほうがより有効である。じつはバルト自身が、このような考え方にそってそのテキスト論を展開している。ここでは、かれの『テキストの快楽』より引用しておこう。

「テキストは織物である。だが現在の所までこの織物は、その背後に多かれ少なかれ意味（つまり真実）が隠れている幕、そういう生産品だと人々は受けとってきた。だが、いまわたしたちは、とだえることのない織り糸の交錯作用そのもののなかにテキストは作られ働きでるのだといういわば生殖観念を、この織物に関して強調する。（中略）わたしたちという主体はこの織物のなかに——このテキストを織りあげることのなかに——解体し、むなしくなってしまうのである」〔バルト、一九七七、一二〇頁〕。ここでバルトは、テキスト一般について述べているのであり、あるテキスト（文化）は意味が隠されている幕であるとか、そうでないとか言っているのではない。

バルトは西洋的表徴体系の背後に潜む神の存在を鋭く察し、それを唯一神学的な表徴体系と呼んだ。今日の人類学者はだれも異文化の表徴体系の奥に神を求めようとはしない。しかしなお、かれはなにかを背後に求めようとする態度を崩そうとはしていない。その背後にあると想定されているもの、それは「意味」（意味されるもの）である。人類学者は今日、「象徴の森」に分け入り、神の代わりに意味、内容、本質、真実、「隠されたロゴス」〔スベルベル、一九七九、六六頁〕あるいは「超越的シニフィエ」〔宮川、一九七四、一九頁〕を探り当てようとする。このような人類学者の態度は、バルトが提唱するテキストとして異文化を読むことは反対に、空虚化された表徴体系を無視することになりかねない。唯一神学的な表徴体系の存在を前提として、その整合的な記述・分析を目的とするような民族誌の営為をここでは「体系的記述」と表現することにする。

体系的記述は、ふたつの次元で進行する。第一の次元で、人類学者は異文化における唯一神学的な表徴体系を探り当て、それによって整合的な記述と分析を行なおうとする。フィールドワークにおいてその道の権威（インフォーマント）を探り当てることが重要な意味を帯びるのは、このような事情からである。人類学者は、意識的にせよ無意識的にせよ異文化の中の支配的な言説ににじりより、それによって収集した資料に意味を見いだそう

とする。もうひとつの次元で人類学者は、収集した資料を解釈する際に手持ちの唯一神学的な表徴体系（人類学の理論的枠組みや諸概念）を利用する。そして、それと照らし合わせることによって、かれはより普遍的な理解を目指そうとする。どこでも通用するはずの（すなわち普遍的な）専門用語を自在に操り解釈する主体として人類学者は異文化に対峙し、それを超越する。このとき体系的記述は、人類学者（そしてかれを生んだ社会や思想）という超越的主体を形成するプロセスとなるのである<sup>2)</sup>。

以上のことが意味しているのは、フィールドで人類学者が会会う空虚化された表徴体系は、つねにふたつの唯一神学的な表徴体系と拮抗関係にあるということである。ひとつは、対象社会に認められる支配的な唯一神学的な表徴体系、すなわち、狭義のイデオロギーと呼べるようなものであり、ひとつは、人類学の成立と密接に関係している西洋的な知のあり方である。しかし、拮抗関係にあるということは唯一神学的な表徴体系にたいして空虚化された表徴体系が批評能力をもつということである。その場合、それはたんに自文化への批評というだけではなく、異文化における支配的表徴体系への批判を含むものでなければならぬ<sup>3)</sup>。そして、人類学的な営為に批評的契機を含めるということは、より内省的な視点を確立することを意味する。それは、異文化というテキストを真実を隠す幕としてとらえ、その裏に存在するはずの真実と葛藤しながら、その一方で真実の探究という特権を与えられた自我の肥大化を許すのか、それとも異文化というテキストの織り糸の一つに人類学的営為も含まれるということを対象化していくのか、といった問いかけを不断に続けることである。

さて、今日顕著に認められる体系的記述は、特定の社会の意味世界（とくに宗教的世界観）における主要な概念と、社会関係を支配する観念とが基本的に同じである、あるいは同じ原則によって支配されているといった議論である。ヌエル人の社会の特質として抽出した分節原理が神々の世界にも認められるといったエヴァンズ・プリチャードの議論〔Evans - Pritchard, 1956〕。浄・不浄という観念が宗教領域においてもカスト社会において

も支配的であり、それによってカスト制度は理解可能であると主張するデュモンのカスト論 [Dumont, 1980]。あるいは宗教世界と社会とを支配する二元論的思考を探究するオックスフォードの研究者たちの諸論考(象徴的分類論) [Needham, 1973]。これらを今日の体系的記述の典型としてあげることができよう。

ここでは、ゲルナーとステイラットによるエヴァンズ・プリチャードの批判を紹介しておく。ゲルナーは「概念と社会」で、エヴァンズ・プリチャードの『ヌエル族の宗教』を取り上げて、かれの立場は本質的に対象社会の観念体系の整合性、すなわち合理性を前提としていると指摘し、このような態度は、「少なくとも社会的にみて重要な現象、つまり不合理性のもつ社会的役割という現象を隠蔽する」(一九七六、一九三頁)ことになり、「文脈的な寛容さを放縦なままに甘やかしすぎると、何が社会生活において最善であり、何が最悪であるのかという点が見失われてしまう。また、首尾一貫しない教義や倫理がより一貫した教義や倫理に取って替わられることによって生じる社会変化の可能性に目を覆わせてしまう。そしてさらに、そのような寛大さは、たとえば、不合理で、不明瞭で、一貫性がなく、不可解であるような教義の採用によっても社会統制が働きうるこの可能性をも隠蔽させてしまう」(同上、二〇三頁<sup>4</sup>)と論じる。

このことはある社会において支配的なイデオロギーを合理的なものとしてアプリオリに論じることであり、結果的に人類学者はそのイデオロギーの維持に加担し、イデオロギーの不合理性にたいして生じるような制度変革への理解と批判的視座を自ら放棄してしまうことになる。

ステイラットは、エヴァンズ・プリチャードが想定した全体性または体系というものがきわめて恣意的なものであると批判する [Stirrat, 1984, pp. 200-201]。かれによると、エヴァンズ・プリチャードは自分の想定するヌエル人の宗教体系に合わないものをすべて、ディンカ人やアラブの商人など、ヌエル人が過去にどこからか借用してきたものとして論じているという。本来体系の整合性を吟味するためにこそ有効なはずの歴史的視点が、こ

ここでは反対に体系の整合性を擁護するために使用されているというのである。<sup>(5)</sup>

ゲルナーやスティラットの批判につけ加えて、体系的記述の問題点をあげると以下になるだろう。まず、観念体系への関心が高まると、その記述・分析対象は、観念体系がどちらかといえば整然と顕在化しがちな宗教儀礼や世界観へと集中する。かくして、日常生活で生じる断片的で非体系的な出来事や、それに関わる諸観念は二次的なものとみなされることになる。このことはまた、日常生活における個人の選択能力を無視し、個々人はあたかも宗教儀礼を通じて顕在化する包括的な観念体系に盲目的に従順しているとか、ある観念体系があたかも対象民族全体に受容されているといった印象を与えることになる。

このような弊害から逃れるためには、なによりも対象社会にたいし複眼的視点を保持することであろう。それは表徴体系がひとつだけであるということを前提としないで、むしろいくつもの体系が並存していると考えるところを意味する。さらには、そのような体系は従来いわれてきたような「体系」さえ構成していないかもしれないということ念頭に置く必要がある。このような複眼的視点を獲得するためには、まず個人（あるいは複数の小集団）に焦点をあてて、かれらの意見の多様性を認識するところから出発する必要がある。第二に、祭式や儀礼だけでなく日常的な次元での行動や言説をくみ取っていく必要がある。第三に、社会を歴史的な視野に置くことで、平面的な記述・分析を克服することが可能であろう。本論ではとくに個の視点の多様性に着目することで、民族誌記述における「民族誌的人間 (*homo ethnographicus*)」[Spencer, 1989, p.153]の構築を避けるように努めた。ここである「民族誌的人間」とは、「ヌエル人とは……」、「日本人とは……」といった民族誌的記述に典型的に認められる、支配的イデオロギーを内在化する「主体」である。体系的記述に疑義を唱え、複眼的視点の必要性を説くことはこのような「主体」を解体することへと通じる。

本節では、バルトの文章を手がかりに、意味の探究、体系あるいは全体の重視、批評的精神の欠如というもの



が密接に結びついていることを明らかにした。そして、これらの問題を解決するための方途を示唆した。最後に、誤解のないようにことわっておかなければならないのは、筆者はここで意味の分析や体系的記述の試みを放棄せよとか全面的に否定せよと主張しているのではない。またバルト流のテクスト批評に人類学的営為すべてを還元すべきであると考えてはいない。<sup>(6)</sup>そうではなく、記述する主体としての人類学者の営為の諸問題ならびに体系的記述の弊害を自覚することで、異文化へのより真摯な接近が可能であると主張しているのである。たしかに、既存の体系的記述の問題点は新たな体系的記述によって乗り越えることが可能かもしれない。本論第三章の「考察」で明らかのように、筆者もまたその可能性を否定するものではない。しかし、民族誌記述をとりまく状況は体系的記述そのもののもつ問題性を自覚する必要があることを強く要求しているのである。次節では、以上の議論を踏まえたうえで、ヒンドゥ教の神観念および超自然的存在の關係世界（パンテオン）の分析に関する諸問題を取り上げることとする。

## (2) 研究史

今世紀の初頭相次いで公開されたヒンドゥ教に関する書物<sup>(7)</sup>において支配的な考え方は、アーリア系と非アーリア系の神々に分けて考える立場であった。非アーリア系の神々にたいしてドラヴィダ系とかプレ（前）・アーリア系などという言葉が使われた。これは、明らかに紀元前にインドに侵入してきたアーリア系の民族が崇拝していた神々に対置される土着の神々を指す。これらの二元論的な捉え方には、当時支配的であった伝播論的あるいは歴史的な人類学の傾向と呼応するものがある。

一見このような分類は客観的に見えるが、インド古典文献学の教えるところによって、すでにアーリア文明が、ヨーロッパ文明と起源を同じくするきわめて洗練された高度な文明であったと認められていたのに比して、南イ

ンドの文化はより劣ったもの、血に飢えた村の女神を典型とする信仰体系として考えられていたということとは否定できない。つまり、ここにも西洋キリスト教世界と他の社会とに暗黙の裡に認められる「文明」と「未開」または「野蛮」という二元論が、形を変えてアーリア系と非アーリア系との弁別に使われていたのである。また、この二元論は本来歴史的なものであったにもかかわらず、実際には北と南という地形上の対比として使われている。このような対比は今世紀の前半に一般的なものであったが、第二次世界大戦後本格的な人類学の訓練を受けた者の中にも根強く認められる傾向である。

インドの人類学者シュリニヴァスは、『南インドのクルグ人の宗教と社会』[Srinivas, 1952] という書物で、ヒンドゥ教の体系的な捉え方としてそれを四つの次元に分けることを提唱する。これらの次元は、「汎インド・ヒンドゥ教」「半島ヒンドゥ教」「地域ヒンドゥ教」、そして、最後にいくつかの村においてのみ共通して認められる「地方ヒンドゥ教」の四つである。汎インド・ヒンドゥ教とは、インド亜大陸全域に広がるヒンドゥ教で、その担い手として上層カスト、とくにブラーマン・カストを想定する。その特性は主として、サンスクリット文献に求められる。ここからシュリニヴァスはこれをサンスクリット・ヒンドゥ教とも称している。そして、サンスクリット文献に認められ、インド全域において崇拜されている神々をサンスクリット神と呼ぶ。これにたいし地方においてのみ知られている神々を地方神と呼ぶ。サンスクリット文献とは、そもそもアーリア系の民族の文化が結晶したものと考えると、シュリニヴァスによる神々の分類においてもアーリア系と非アーリア系という二元論的な図式が名を変えて使用されていることが明らかである。シュリニヴァスは、歴史的な二元論を地理学的に置き換え、さらに上位のカストがサンスクリット・ヒンドゥ教に関わるのにたいし、低位のカストは地方ヒンドゥ教に関わるというカストの分布を付け加えたのである。

他の人類学者たちは、このような歴史的あるいは地理的な超自然的存在の分類よりも、土着の分類を考慮しつ

つ、超自然的存在間の内的な、あるいは機能的な関係を探る試みをしている。<sup>(8)</sup> その場合重視されるのは、ヒンドゥ教徒自身による分類であって、サンسكريット文献のような分析者の側の分類指標ではない。たとえば、ハーバーは、土着の語彙に三つの超自然的存在のカテゴリーを認める〔Harper, 1959, 1964〕。それらは、デーヴァール (*devam*)、デーヴァテ (*devate*)、そしてデッヴァ (*deva*) である。ハーバーによると、デーヴァールはシヴァ、ヴィシュヌらシュリニヴァスがサンسكريット神と呼んだものであり、デーヴァテはかれが地方神と呼んだものと重なる。最後のデッヴァは悪霊を意味する。

これらの超自然的存在と、人との交流の様式との間になんらかの対応関係がある。デーヴァールは人に憑依しないが、デーヴァテは憑依する。しかしこの憑依はデッヴァによる憑依と区別される。人間は神との交流を通じて神の保護を求める。しかしながら、人間はいつも清浄な状態に達することができない。というのも、かれは肉体に関わるさまざまな汚れによって不浄となるからである。人間は汚れると「浄性のフィールド」に入ることができず、神の加護から見放される。つまり、不浄な人間はデッヴァに襲われやすいのである。デッヴァは主として憑依を通じて人に病氣などの不幸をもたらす存在である。

ハーバーは、超自然的存在が浄・不浄の観念を原理とするヒエラルキーを形成しており、そのヒエラルキーが、浄と不浄の観念に基づくカストのヒエラルキーや個人の身体上の汚れの度合いに対応すると指摘する。具体的にいうと、デーヴァールはきわめて浄であり、この点でカストの中でもっとも浄であるブラーマン、および入念な清めのち個人の身体がもっとも浄となる状態に対応するという。つぎに、デーヴァテはブラーマン以外のカスト、そして清浄でも不浄でもない日常の身体に対応する。最後にデッヴァは、不可触民、死や出産などで汚れた身体の状態に対応する (表1参照)。

ハーバーは、清浄な状態、浄でも不浄でもない状態、不浄な状態の三種類の浄性に基づく「三極構造」を超自

表1 ハーパーの三極構造

	身 体	カ ス ト	超自然的存在
清浄 ↓ 不浄	清浄な状態	ブラーマン	デーヴァール
	日常の状態	非ブラーマン・カスト	デーヴァテ
	不浄な状態	不可触民	デッヴァ

然的存在、社会、身体に認め、それらが対応関係にあると指摘するだけでなく、超自然的存在のヒエラルキーとカストのヒエラルキーとが機能的に連続したものであると主張する。すなわち、サンスクリット神であるデーヴァールはきわめて浄であり、その浄性を保つためには、デーヴァールに生じる汚れを取り除く宗教職能者を必要とする。これがブラーマンである。かれはデーヴァールほどの高い浄性をもたないが、デーヴァールに近づくには十分な浄性をもつ。しかし、ブラーマンもまた不浄となることがある。かれの不浄を取り除くために今度はかれよりも低いカストが必要である。こうして、ハーバーは、カスト社会とは神の汚れを取り除くことを目的として組織された世界であると結論している。「この社会はその神々の世話をするために組織されている。この目的のためにカストの労働分業が必要なのである」〔Harper, 1964, p. 1967〕。

ハーバーの描くヒンドゥ世界は、デーヴァールが頂点に位置し汚れの除去を目的として組織されたヒエラルキー世界である。<sup>9)</sup>ここでは、デッヴァはその底辺に位置することになるのであろうが、デーヴァテはどのように位置づけられるのか、またカストの序列をすべて不浄の除去ということで説明できるのか、といった疑問が残る。しかし、より重要な問題はヒンドゥ神の本質がはたして浄であり、汚れやすいと考えてよいのかどうかである。<sup>10)</sup>

他の人類学者の研究から、神々の本質は浄ではなく力ととらえるほうが妥当と思われる。<sup>10)</sup>しかし、ヒンドゥ社会では浄・不浄観念が支配的であるという認識から、人類学者は、たとえ神の本質が力であると当のヒンドゥ教徒が考えていることに気づいても、力を浄性に還元してしまう傾向があった。たとえば、シャルマは、村人たちが神々を浄性でなく力によって理解していることを認識していたにもかかわらず、その分析において浄・不浄の

観念に基づくヒエラルキーに神々をくみこんで、一元的な体系的記述を行なっている [Sharma, 1970, p. 19]。これは、明らかに事実の歪曲である。

それでは、神々の本質を浄ではなく力であると認めるならばどうか。カスト・ヒエラルキーには浄性の観念が、超自然的存在のヒエラルキーには力が支配的であるといった複眼的視点を獲得する道が開かれるのであろうか。残念ながら、事態は必ずしもそのようには進まなかった。たとえば、ワドリーはふたつの観念体系の存在を認めたいうえで、両者の強弱が対応すると主張し、結果的にハーバーよりきわめて強固な体系的記述に向かった [Wadley, 1975]。以下では、彼女の議論を検討していくことにする。

ワドリーの場合ヒンドゥ神の本質として、浄・不浄よりも力 (Skt. *śakti*) の概念を重視する。というのも、ヒンドゥ教徒が神々を礼拝するのは、それらの力を頼ってのことだからである。ワドリーによると、力はこの世界に不均等に分布しており、人間を含むさまざまな存在に内在している。そして、超自然的存在はそれらが有する力の度合いによって高低に分類されている。この力の度合いは、具体的には超自然的存在が人々に示す救いの能力として現れる。

ワドリーの考察は儀礼で使用される小冊子の分析に基づく。そこには、三種類の救い (deliverance) の観念が認められる。それらは、まず救済 (salvation)、つぎに保護 (shelter)、最後に救助 (rescue) である。救済とは人々を前世から続く縁より解き放つこと (解脱) であり、保護とは人々を長期間にわたって擁護することである。そして、人々が病氣や事故などの困難に陥ったときに与えられる即時的な救いが救助である。ある神は、以上の三種類の救いの能力を兼ね備えているが、他の神はそのうちのひとつの救いの能力しか持っていない。かくして、救いの能力の有無によって、神々は分類されることになる。また、悪霊にはいかなる救いの能力もない。救いの能力の差およびその有無によって、ワドリーは超自然的存在を六つに分けている。それが表2である。

表2 ワドリーによる超自然的存在の分類

クラス	能力の種類			
	解脱	保護	援助	困難を引き起こす
1	+	+	+	-
2	+	+	+	(+)
3	-	+	+	(+)
4	-	-	+	(+)
5	-	-	(+)	+
6	-	-	-	+

存在するからである。この結果、

ワドリーによると、しばしば女性は夫や兄弟に礼拝を施す。また、サービス・カストはそのパトロンにたいして礼拝を行なう。彼女はこのような儀礼の分析を通じて、夫が超自然的存在の分類図式におけるクラス2に、兄弟やパトロンはクラス4に属するとしている。しかし、このような分類が絶対的なものでないのは明らかである。夫やパトロンの力は特定の文脈において、それも特定の人間（妻、サービス・カストの成員）との関係で実現するものではない。さらに、特定の存在に力を与えるのは儀礼であって、絶対的な属性としての力が特定の

＋は能力が有ることを、－は能力が欠如していることを示す。(+)は、きわめて稀だが、その可能性を否定できない場合である。

ワドリーは、力の度合いが浄性と比例し、超自然的存在が浄であればあるほど力が強く、人々のさまざまな願いに応えようと考える。そして同じことが人間の場合にも妥当するという。ブラーマンはもっとも清浄であるゆえにもっとも強力である。

ワドリーの分析枠組みに潜む第一の問題点は、超自然的存在の性格が文脈に依存しているということを見無視していることである。彼女はその著書の始めて、超自然的存在とは「力の充溢した (power-filled)」存在であると定義する。

そして、このように信じられているものはすべて超自然世界の一部に組み込まれているという。このため、神の世界と人間の世界との間には厳密な区別が存在しない。なぜなら、人間の中にも力が充溢していると信じられているものがある。そのような人間は超自然的存在の六つのクラスのどこかに分類されることになる。

存在に内在しているというのではない。

類似の文脈依存性が神々の場合にもあてはまる。たとえば、ある神は特定の状況において特定の人にのみ力の充溢した存在として意味をもつと考えた方が適切である。インドのほぼ全域にイシュタデーヴァター (*iṣṭadevatā*)、すなわち「個人が選択した神」という觀念が存在し、この選択した神が信者にとってもっとも重要な超自然的存在となる。換言すれば、クラス1以外の神々も、特定の個人にとってはクラス1として取り扱われる可能性があるということである。

第二の問題点は力の概念に関する混乱である。ワドリーは、浄・不浄のヒエラルキーと力のヒエラルキーが対応し、両者がカスト・ヒエラルキーの原理として作用していると論じているが、彼女はここでいわゆる権力と、宗教的な領域から抽出した力とを同一視している [Dumont, 1980, p. xxxi]。彼女によると、もっとも清浄な存在であるブラーマン・カストが、同時にもっとも強大な権力をふるう存在であるということになる。しかし、ワドリーの超自然的存在に内在する力の定義が救いの能力であったことを想起すると、権力をそのまま神々の力と同一視することができるのか疑問である。

第三の問題点は、ワドリーの分析がブラーマン中心主義ではないかという疑問である。ブラーマンが地主階級を形成しているワドリーの調査村のような地域では、権力と浄性とが対応するような一元的図式は成り立つかもしれないが、そうでないところ、すなわちブラーマンが必ずしも土地所有者ではなく非ブラーマンが権力者であるような場合はどうであろうか。ワドリーの図式は、結局その地域のブラーマンが保持するイデオロギー（世界観）を無批判に繰り返しているだけではないのか。他のカストには異なる考えがあるのではないか、このあたりがワドリーの分析からは明らかではない。

ハーバーは浄・不浄の觀念に着目して、神々と人間世界との体系的記述を試みた。これにたいし、ワドリーは、

力に着目することで超自然的存在のより洗練された体系を示したが、浄・不浄観に基づくカスト・ヒエラルキーが同時に神々の世界をも支配する力のヒエラルキーでもあると指摘して、結果的にはハーバーより強固な体系的記述を主張した。両者に欠如しているのはヒンドゥ神の動態的な側面であろう。超自然的存在の世界に、はたして整然としたヒエラルキーを認めることが可能なのか。しかも、それが人間世界のヒエラルキーとはたして密接に関係しているものであろうか。このような疑問に答えるために、以下ではスリランカのD漁村における神々の「体系的記述」を試みたい。

## 二 資料

### (1) 調査村の概略

D村はスリランカの西岸部に位置する大きな漁村で、一九八二年現在総人口四三二一（七九三戸）のうち、ヒンドゥ教徒が多数を占める。ヒンドゥ教のカスト構成は、漁民カストがいわゆる支配カストとして圧倒的多数を占め、経済的にも優位にある。この中には少数ながら漁業に従事していない世帯もある。地引網を所有しコロomboに魚を出荷する網元は、農村での大土地所有者のように村の有力者層を形成する。この網元たちが、村落祭祀において実質的なパトロン (*upayakāran*) として参与するのである。

村には漁民カスト以外に、司祭職を伝統とする菜食のブラーマン・カスト、金細工師カスト、床屋カスト、村の清掃を担当するパライヤン (*Paraiyan*)・カスト、糞尿処理をするサッキリヤン (*Cakkiliyan*)・カスト、そしてカストが不明なものが少数ながら存在する。また司祭を伝統職とするが非菜食のパンダーラン (*Pantāram*)



・カストと洗濯屋カストが隣村に住む。

カストの序列は、ブラーマンが最高位を占め、つぎの地位に関しては漁民カストと金細工師カスト、そしてパ  
ンダーラン・カストの三者で意見が分かれる。これらの下のカストの序列は、床屋カスト、洗濯屋カスト、バラ  
イヤン、サッキリヤンの順である。しかし、村の主要生業に関わるのは漁民カストであるから、他のカストは経  
済的にはかれらに依存している。サッキリヤンを除いたすべてのカストは、年中行事や通過儀礼において何らか  
の奉仕義務をもち、漁民カストより報酬を得る。

## (2) 超自然的存在

D村の超自然的存在は大雑把にいうと三つに分かれる。それらはペーイ (*pai*)、ピーサース (*piarsa*) と呼ば  
れる悪霊、やはり悪霊に近いとされるテーヴァダイ (*tevadi*)、そして最後に神一般を指すティヴァム  
(*teyumu*) の三種である。最後のカテゴリーはサーミ (*cani*)、カダウル (*katauri*) と呼ばれる。

ペーイおよびテーヴァダイは、その否定的な性格に関するかぎり、類似の存在といえる。それらはとくに荒れ  
地に住み、ずるがしこくて、村人が人気がない荒れ地で恐怖を感じると、そのすきに乗じて憑依すると信じられ  
ている。またペーイに近い存在として死霊 (*run*) がいる。不慮の死を遂げた人や自殺者は、さまよえる死霊と  
なって人を襲う。テーヴァダイの憑依には何らかの理由が存在するが、ペーイの憑依には何の理由もない。

ペーイにはいくつかの例外を除いて個別の名はないが、テーヴァダイには通常固有の名がある。そして、それ  
らの多くがティヴァムの凶悪な化身 (*Skt. avatara*) である。たとえば、スダライマードンは火葬場 (*cintamani*)  
に住んでいるが、シヴィの化身であると信じられている。トゥルッカイは死んだ寡婦の霊であるとも、カーリー  
の化身、あるいはドゥルガーであるとも語られる。さらに、カリヤーナヴァイラヴァルはヴァイラヴァル神の化

神と考えられるが、このヴァイラヴァル神はシヴァの顕現あるいは息子とみなされている。

ティヴァムまたはサーミやカダヴルは神々一般の総称で、性や供物の種類などによってさらに細かく分かれる。まず、シヴァやヴィシュヌなどの穏和で菜食の供物しかとらない神々、つぎに、それらの配偶者である女神 (*amman*)、シヴァの子供であるガネーシャやムルガンがいる。これらにたいして、凶悪で血(動物供犠)を好む神々、たとえば、ヴァイラヴァルやヴィーラバットランなどの神々、そして類似の性格をもつカーリー、マ

表3 超自然的存在の固有名詞とローマ字表記対照表

アイヤナール	Aiyaṇār
アグニ	Agni
アスラ	Asura
ヴァイラヴァル	Vairavar
	Skt. Bhairava
ヴィーラバットラン	Vīrapattiraṇ
	Skt. Virabhadra
ヴィシュヌ	Viṣṇu
ヴィナーヤカ	Vināyaka
カーリー	Kālī
カリヤーナヴァイラヴァル	Kalyāṇavairavar
カダン	Kataṇ
ガナパティ	Gaṇapati
ガネーシャ	Gaṇeśa
カンニ	Kaṇṇi
カンドサーミ	Kantacāmi
クリシュナ	Kṛṣṇa
サティヤバーマー	Satyabhāmā
サラスヴァティー	Sarasvatī
シヴァ	Śiva
スカンダ	Skanda
スダライマードン	Cuṭalaimāṭaṇ
太陽	Sūryā
月	Candra
トゥルッカイ	Turkkai
ドゥルガー	Durgā
ドラウパディー	Draupadi
ナーガタンビ	Nākatampi
パールヴァティー	Pārvatī
パールタサーラティ	Pārtasārati
バドラカーリー	Bhadrakālī
ブラフマン	Brahman
ペーチ	Pēcci
マーリー	Māri
マードン	Mādan
水の神	Varuna
ムットゥマーリー	Muttumārī
ムルガン	Murukaṇ
モーヒニー	Mohini
ラーティリシ	Rāttirici
ラクシュミー	Lakṣmī
ルクミニー	Rukumiṇī
惑星神	Navagraha

ーリー、ペーチといった女神がいる。

ここでは、村人たち（以下ことわりのないかぎり漁民カストを指す）が信仰の対象とする神々（ティヴァム）をすべて列挙するわけにはいけないので、家の中の礼拝室で礼拝の対象となる神々、村にみられる寺院や小祠で祀られている神々をみていくことにしよう。

#### 家庭祭祀の対象となる神々

これらはまず、神室に祀られている神々と特別の祭祀に勧請する神々に分かれる。前者は像ではなく絵によって表されている。列挙すると、シヴァ、その配偶神であるパールヴァティー、二人の息子であるガネーシャとムルガン、ヴィシュヌとその妻ラクシュミー、ブラフマンの妻であるサラスヴァティー、そしてヴィシュヌの化身とされるクリシュナである。これらの神々のほかに、個人の信仰対象となっている神や聖人たちの絵が飾られている。家人はこれらの神々や聖人に毎日礼拝する。

初潮儀礼や結婚や新築儀礼など、主にブラーマン司祭を必要とする特別な家庭祭祀では、シヴァやパールヴァティーに加えて、太陽や月を含む惑星神、火の神アグニ、そして水の神などが勧請される。しかし、それは像や絵ではなく、水を入れた壺として表象される。<sup>(1)</sup>これは儀礼が終わると処分される。

家庭で行なわれる典型的な儀礼として他に祓除儀礼 (*kaiippu*) がある。これは悪霊を祓除するために行なわれるもので、カーリー女神、またはヴァイラヴァル神が勧請される。祓除儀礼ではしばしば動物（山羊や鶏）の供儀が行なわれる。これを執行するのは祓除師 (*anidav*) たちである。かれらのカストは漁民カストあるいは外部からの入村者である。かれらの職は世襲ではなく、関心のあるものが別の祓除師から呪文を習って専門家となるのである。

家庭で行なわれる宗教活動として興味深いのは、伝染病患者が出た家で毎日マーリー女神を讃える歌が歌われ

ることである。その理由は伝染病 (*ammi*) が女神の憑依とみなされているからである。この家はいわば一時的な神の住処 (寺院) となる。

家庭祭祀の対象となる神々の多くはサンスクリット文献で馴染み深いものばかりで、ヒンドゥ世界全域に知られている。祓除儀礼や伝染病の神々を除いて、すべて菜食の供物のみを受ける神々である。

#### 寺院祭祀の対象となる神々

D村には四つの寺院と四つの小祠がある<sup>(12)</sup>。これらに加えて、村の周りには四つの小祠、三つの寺院があり、信仰の対象となっている (図1参照)。

村の寺院から述べると、四つのうち三つが村で管理されている寺院である。村の中心部の南寄りにパールタサーラティ寺院がある。また北寄りにはバドラカーリー (以下カーリーと略する) 女神寺院がある。さらに北にはムットゥマリー (以下マリーと略する) 女神寺院がある。四つめのアイヤナール寺院はコヤシ園を所有する富裕な村人によって五〇年ほど前に建てられたもので、今日ではその子孫たちが共同で管理をしている。これらにはすべて特別の祭祀がある。そして毎日専門の司祭による礼拝が行なわれる。

パールタサーラティ寺院とアイヤナール寺院とは菜食の (*caivaniya*) プラーマン司祭が儀礼を行なうのにたいして、カーリー寺院とマリー寺院とは非菜食の (*acavaniya*) パンダーランが儀礼を行なう。パールタサーラティ寺院とアイヤナール寺院では動物の供犠は行なわれないが、カーリー寺院とマリー寺院では供犠が行なわれる。

村にある四つの小祠のうちひとつだけが村の共同管理となっているが、他はすべて個人で管理されている。村の小祠にはムルガンが祀られている。他の小祠の神々は各々ガネーシャ神、カンニ女神、ムットゥマリー女神である。これらの小祠には特別の司祭は存在しない。村の小祠の場合、祭祀の時のみパンダーランが司祭をする。

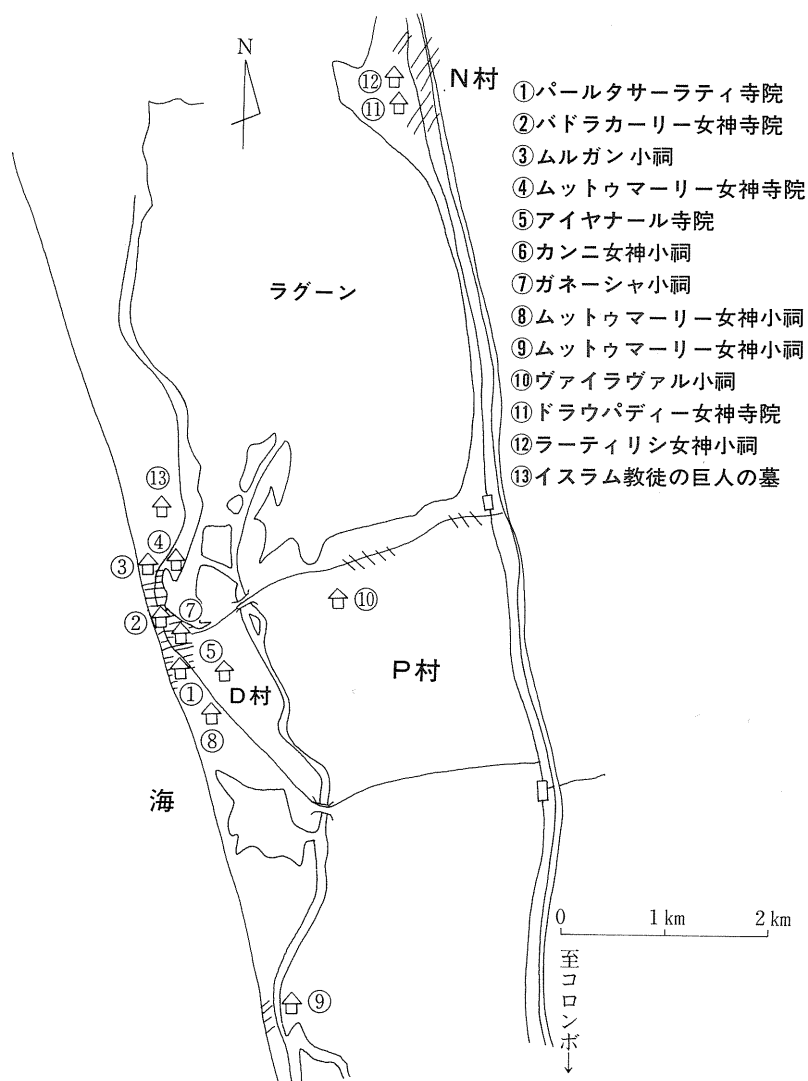


図1 D村とその周辺の寺院と小祠

個人所有の小祠の場合、すべて管理者が礼拝を行なう。ガネーシャ神の小祠では毎日礼拝がなされ、また祝祭日には特別な飾りつけが行なわれるが、他の二つには毎日の礼拝はなく、火曜日と金曜日のみ礼拝がある。これらには特別な祭祀もなく、願掛 (*vēṇṇi*) の対象として信仰されている。

以下では四つの寺院についてももう少し詳しく記述していくことにする。

#### パールタサーラティ寺院

パールタサーラティはインドの有名な叙事詩マハーバーラタでクリシュナが扮する御者の名に由来する。クリシュナは、今日のヒンドウ教でシヴァと並んでもっとも人気が高いヴィシュヌ神の化身である。つぎにみるように、この寺院は正式にはパールタサーラティに捧げられているが、村人たちの間ではむしろドラウパディー女神の寺院であるという意識が強い。パールタサーラティには二人の配偶神、ルクミニーとサティヤバーマーが控えているが、独立した信仰の対象とはなっていない。

ドラウパディー女神はマハーバーラタのヒロインであるが、タミル文化圏では広く女神として信仰されている。マハーバーラタは王位を目指すためにその従兄弟たちと闘うことになる五人の兄弟の物語である。ドラウパディーはこの兄弟が共有する妻である。かれらを助ける神としてクリシュナが登場する。ここに女神とパールタサーラティとのつながりが存在する。もともとD村のパールタサーラティ寺院は、ドラウパディー女神寺院であった。それが改築によってパールタサーラティ寺院となったのである。こうして内陣にはパールタサーラティ神とその配偶神の像が安置され、もともと内陣に安置されていたドラウパディーの像が内陣の入口に通じる通路に置かれることになった<sup>(13)</sup>(図2参照)。

ドラウパディー女神は村の他の女神、すなわちマーリーとカーリー女神に比べて、性格が温和で、動物供儀を受けつけない清浄な (*pariṭhanana*) 存在と形容される。マーリーやカーリー女神の祭祀では、冷却効果のあ

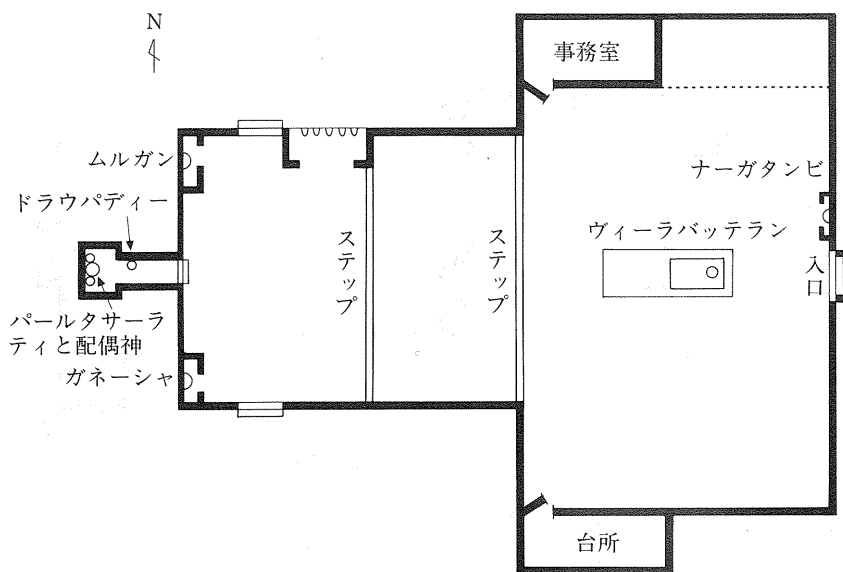


図2 パールタサーラティ寺院の概略図

るインド・センダン (*venpu, Azadirachta Indica*) の葉を儀礼に使用する。インド・センダンの葉はまた天然痘に効果があると信じられている。この事実は、これらの女神が天然痘を引き起こす神であることを示唆している<sup>(14)</sup>。これにたいしてドラウパディー女神の儀礼にはけっしてインド・センダンを使用しない。ドラウパディー女神の依代になるのはマンゴーの葉やココヤシの花穂である。一般にブラーマン司祭が奉仕する神は慈悲深く、人々に憑依して苦しめたりしない。ドラウパディーの憑依はおもにその祭祀のときに生じる。ドラウパディーはしばしばヴィシヌの妻、ラクシュミーと同一視される。またクリシュナの妻とも妹ともいわれる。

しかしながら、ドラウパディー女神は内陣のパールタサーラティやその配偶者と全く同等に扱われているのではない。その像の安置場所は、寺院でもっとも浄である内陣ではない。またドラウパディー女神の乗物 (*Skt. vahana*) が、ライオンであることを指摘したい。これはつぎに紹介するカーリーと同じもので、そ

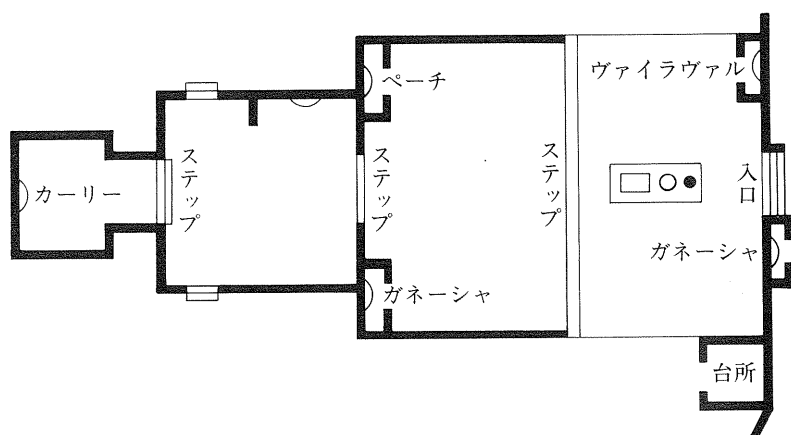


図3 カーリー女神寺院の概略図

の潜在的な危険性を表すといえる。ドラウパディー女神の祭祀の際に、その憑依を受けて女神としてふるまうのは、ブラーマンよりも地位の低いバンダーラン・カーストの司祭であることも、ドラウパディー女神の性格の曖昧さを示唆している。

つぎに、ガネーシャについてみてみよう。かれはシヴァの長男でガナパティ、ヴィナーヤカともいう。かれを礼拝するといかなる障害も取り除いてくれる<sup>15)</sup>。このため儀礼の際には、まずかれに礼拝を行なって、以後の儀礼がスムーズに執り行なわれるように祈る。かれはまた非常に嫉妬深いので、最初に礼拝をして尊敬を表明しないと、なにが起くるか分からないと恐れられている。さらにガネーシャは境界の神で、この村のように寺院の門番として祀られることも多い。カーリー女神寺院にはふたつのガネーシャの小祠がある(図3参照)。この場合、ひとつは寺院の外側に位置して寺院空間の浄性を表わすのたいし、寺院内部の小祠は、内陣のより高い浄性を表わす。

ムルガンはシヴァの次男、ガネーシャの弟である。もともとムルガンはタミル人が古くから信仰していた固有の神であったが、今日ではアーリア系のスカンダ神と同一視されている。ここからカンダサーミともいう。ムルガンはタミル文化圏においてもっとも人気の



ある神で、さまざまな伝説や固有の儀礼が発達した。<sup>(16)</sup>

パールタサーラティ寺院に安置されている他の神像には、寺院の入口に位置する地下の国の支配者である蛇神ナーガタンビや、旗竿をさす穴の前に祀られているヴィーラバッテランがいる。これらの神々はここでは寺院の番人として祀られている。これらは通常信仰の対象とはなっていない。

#### カーリー女神寺院

カーリー女神寺院の正式な名称はバドラカーリー女神寺院である。この名称をもつカーリーはとくに凶暴であると信じられている。寺院修復儀礼のポスターによると、カーリーはシヴァの眉間にある第三の眼より生まれ出でて、アスラ（魔神）との戦いに苦戦を強いられていたムルガンを助けたという。またカーリーは、かれとサラスヴァティーとの間に生まれた女神とみなされている。彼女は次女で、長女はマーリー女神だという。<sup>(17)</sup>

カーリー女神はまた漁民たちを危険から守って、豊漁をもたらすと信じられている。地引網を沖へ運ぶ船は、カーリーとして礼拝され、首飾りやサリが贈られる。また雄鶏を供儀として捧げる。漁民カストの成員何人かに聞いたところでは、カーリーは村に祀られている神々の中でもっとも危険（*abzominable*）で、その性格は悪霊と類似している。たとえば、妊娠した女性は夜、とくに金曜日の夜、その寺院の前を横切らないように気をつけなければならない。というのも、その時刻はカーリーの力が一層強力になっていて、女性に悪い影響を与えるからである。カーリーは人に憑依するが、その憑依は「神のダンス（*camivritata*）」と呼ばれ、悪霊の憑依と区別される。しかし、後に触れるように、両者はきわめて類似している。カーリーと悪霊との密接な関係を示すもうひとつの例は、両者が祓除儀礼において中心となるという事実にあるからである。ここに潜む論理は、女神は伝染病そのものであるからこそ人々を伝染病で苦しめることもあれば救うこともあるという論理と同じである。

つぎに、カーリー女神寺院に祀られている他の神々を見ていこう。

ヴァイラヴァルは、この地域でしばしば門番として祀られている。かれはシヴァの化身あるいは息子で、一説にはカーリーの配偶者であるという。<sup>(18)</sup> ヴァイラヴァルは、またカダンあるいはマードンという火葬場の神と同一視される。ヴァイラヴァルもカーリーと同じく、祓除儀礼の主神としてふるまう。

ペーチ女神はシヴァとパールヴァティーとの間にできた娘で、カーリーの妹にあたる。<sup>(19)</sup> この女神も凶暴であるが、不妊の女性が祈願すると、子宝に恵まれるという。

#### マリーー女神寺院

マリーー女神寺院は、この村でもっとも古いと言い伝えられている。マリーー女神はタミル文化圏ではかなり一般的な村の女神である。<sup>(20)</sup> 本尊であるマリーー女神の正式名称はムットゥマリーーである。ムットゥ (*muttu*) は天然痘の膿疱を意味する。マリーー女神は、この名前からも明らかのように、天然痘などの伝染病と密接な結びつきをもつ。さきに触れたように、伝染病は主としてこの女神の憑依であるとされ、伝染病患者のてた家では毎日彼女へ礼拝がなされる。また寺院には患者を隔離する小屋が三つある。村人はまた、この女神が雨をもたらすという。マリーー女神も祭祀の際には山羊の供儀を受ける。マリーー寺院の入口には、ヴィーラバッテランとカーリーの像が置かれている(図4参照)。また像の近くの小祠には、やはり門番としてヴァイラヴァルが祀られている。寺院の内部の小祠には、パールタサーラティ寺院と同じ様式で、ガネーシャとムルガンが安置されている。<sup>(21)</sup>

#### アイヤナール寺院

アイヤナール神はシヴァとヴィシュヌの間に生まれた子供といわれている。アイヤナールは村を守る守護神であると同時に、農耕(とくに貯水池)に深い関わりのある神である。<sup>(21)</sup> この寺院も他の寺院と同じように、向かっ

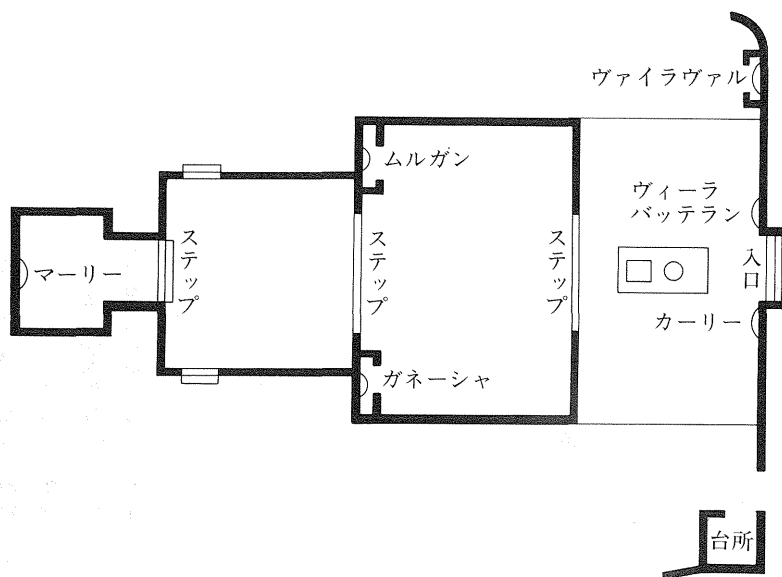


図4 マーリー女神寺院の概略図

て左側にガネーシャ、右側にムルガンが祀られている。入口の近く、右側には九柱の惑星神が安置されている。これらはとくに人々の運命に関与している。<sup>(22)</sup>

#### 村外の寺院と小祠

村の外にあって重要な信仰の対象となっているのは、村より約二〇キロ南に位置する由緒あるシヴァ神を本尊とするムンネーシュヴァラム寺院である。この寺院は、宗教を問わずスリランカ全土より信者を集めている。村で寺院建立式のような重要な儀礼が行なわれる場合には、つねにここがジャフナのブラーマン司祭が儀礼を指導する。この点で、ムンネーシュヴァラム寺院はスリランカ西部のヒンドゥ文化の中心地といっても過言ではない。村人たちは、ムンネーシュヴァラム寺院の大祭には必ずといっていいほど参加するが、その関わり方は真摯な信仰からというより、娯楽的性格を帯びたものである。

他の寺院および小祠を列挙すると、ムンネーシュヴァラム寺院の近く、ココヤシ園の真ん中にあるカンニ女神寺院、湖を隔ててD村と対峙するN村にあるドラ

ウバディー女神寺院、またその隣に建てられたラーティリシ女神の小祠、D村の東隣のP村にあるヴァイラヴァル小祠、南隣の村にあるムットウマリー女神の小祠、そしてかなり離れているが、D村の北にはカーリー女神の小祠がある。このほかに、村人たちはイスラーム教徒の巨人の墓や、近隣のキリスト教会などにも参拝する。その目的は主として願掛およびその成就の感謝である。

### (3) 憑依

超自然的存在を分類する際の指標のひとつが憑依である。ここには三種類の憑依を表わす言葉がある。それらは、サンナダム (*canṇaḍam*)、サーミヤードゥダル (*camiyāḍḍal*)、そしてペーイビディッタル (*peyppitṭal*) である。

サンナダムは、神の憑依一般を意味するが、なかでも穏やかな憑依、抑制された憑依を指す。たとえば、村祭の期間、パンダーラン・カストの霊媒が神に憑依された場合などに使用される。サンナダムという憑依を体験するのは、神への献身によるところが大きいといわれる。霊媒によると、かれの献身に応えるかたちで神の力 (*Skt. śakti*)、あるいはその恩恵 (*arūḥ*) がかれに入ってくるという。この献身はバクティ (*Skt. bhakti*) と呼ばれ、サンナダムは「バクティによる踊り (*pattinḍaṇam*)」といわれる。

悪霊の憑依は、ペーイビディッタルとかペーヤディッタル (*peyāḍṭal*) と呼ばれ、その意味は悪霊が人を捕える、あるいは襲うということである。悪霊は人々が恐怖 (*bhayaṁ*) を感じるその心のすきまに入り込んで憑依する。その憑依は、神の憑依と異なり、不吉で厄介なものである。悪霊に憑依されると、人は生魚を食べたり半裸で踊ったりして常軌を逸した不浄な (*acuttamāṇa*) 行為に走る。

これら二種類の憑依にたいして、サーミヤードゥダルの場合は両義的である。ここでいう両義的とは、主とし

## 二 考察

### (1) 体系的記述の試み

以下では、序論で紹介したハーバーの三極構造（八八頁）を念頭に置いてD村の超自然的存在の分類を試みてみることにしたい。

家庭祭祀における司祭と儀礼との関係についてみていくと、通過儀礼では、司祭が例外的な場合を除いてブラーマンであり、菜食神が礼拝の対象となる。しかし、悪霊の祓除を目的とする祓除儀礼では、しばしば動物供犠がなされ、非菜食神が勧請される。村に数人いる祓除師はすべて非菜食者である。寺院儀礼に関しても同じような対応を見ることができる。

憑依に関して言うと、ブラーマンが司祭となる菜食神が人々に憑依することはないが、非菜食の司祭が関与す

て憑依霊の正体と憑依の様式に関するものである。サンナダムと異なり、憑依をする信者は必ずしも浄化儀礼を行なって儀礼的に清浄な状態にいるとは限らない。それはしばしば突然生じ、また暴力的である。サーミヤードウダルの意味は「神（サーミ）による踊り」である。それゆえ、憑依霊の正体は定義からいえば神であるわけだが、悪霊による憑依との区別はきわめて微妙である。

ブラーマン司祭が関わるアイヤナル神やパールタサーラティ神は憑依することがない。これにたいして、カーリーやマリーリは憑依する。ドラウパディも祭祀の期間中、パンダーラン・カストの霊媒に憑依する。村の回りにある小祠に祀られている神々も憑依する。

る神々には司祭（霊媒）ならびに一般信者への憑依が認められる。さらに悪霊たちは憑依によって人々を苦しめる。

このような対比は空間の認識とも関連している。菜食の神々は家庭の中心である礼拝室において礼拝の対象となる。これにたいし、祓除儀礼のために神が勧請される場所は礼拝室であるが、動物の供儀が行なわれるのは家屋の外である。同じことは寺院の場合にもあてはまる。その主神が非菜食であっても、供儀が行なわれるのは寺院の外においてである。それは、聖なる空間である寺院とそれととりまく世俗空間である村との境において行使されるのである。そして、その境目には寺院の門番として凶悪な神々が存在する。さらに、村の周辺には悪霊が棲息し、不浄な人々を襲う。祓除儀礼の目的とは、本来村の外部に存在するはずの悪霊たちを村という空間から再度外界にもどすことといえよう。

儀礼執行者の種類、動物供儀と憑依の有無、寺院、村、荒地の空間認識などを指標とする超自然的存在の分類は、たしかにハーバーの示した三極構造と類似している。そしてそれはカスト・ヒエラルキーと対応していることを否定するものではない。菜食か非菜食かはカストの慣習と密接に関係する。また、寺院の近くにブラーマンやパンダーラン司祭の住居があり、村の外側に地位の低いカストたちが住んでいる。

このように分析していくと、菜食のティーヴァムと非菜食のテーヴァム、テーヴァダイとベーイの両者を含む悪霊という超自然的存在の分類（九三頁参照）は三極構造を形成しているということが可能かもしれない。しかし、村人たちの使用する超自然的存在の概念や憑依についての三種類の言葉は、必ずしもハーバーの三極構造に対応するものではない。さらに、D村の人々は神々の本質を力（シャクティ）にとらえているため、ハーバーの主張するように、この社会が神を含む上位のものから汚れを除去するために組織されていると結論することはできない。神々は汚れを嫌うが、それによって不浄とはならないのである。

つぎにワドリーの論点に移ると、神の本質を力とらえることに異論はないが、彼女が主張したような救いをめぐる機能に基づいて細分化されてはいない。力に関しては危険度や強さが問題であるが、救いの内容は村人の口へのぼることはない。また村の寺院の主神よりも、荒れ地の小祠の女神のほうが強力であると信じられていることは、空間配置と浄性および力とが必ずしも対応していないことを示唆している。この点を理解するためには荒れ地が不浄ではなく、むしろ両義的であると考えが必要があろう。

さらに神々の性格が文脈依存的であるということを見逃してはいけない。たとえ同じ名前と呼ばれても、神の性格は儀礼の種類のような儀礼的な条件、あるいは礼拝者の社会的地位のような社会的な文脈によって異なってくる。たとえば、同じヴァイラヴァルでも村の寺院の中の小祠に祀られている場合と、人里離れた荒れ地の小祠に安置されている場合とは性格がまったく異なる。ヴィシュヌが女性の形をとったというモーヒニーは、一般の村人にとっては危険な悪霊だが、祓除師にとってはむしろ守護霊である。そして同じ寺院の神でも祭祀の時とそうでない時で劇的に変容する。たとえば、年に一度のカーリー女神の祭祀では、最初の日にカーリーは海から勧請され、一〇日間の祭祀の間インド・センダンを挿した壺を依代として村内をめぐ<sup>23</sup>る。祭祀の期間に勧請される女神は、常時内陣に安置されている石像によって表象されている女神よりも危険で強力である。そして、祭祀の間には動物の供儀や憑依などを頻繁に観察することができる。

以上からハーバーやワドリーの体系的記述がすくなくともD村の資料に関するかぎり妥当しないということが明らかとなった。最後にこの村のカスト・イデオロギーについて簡単に述べておこう。というのも、ハーバーもワドリーもともに超自然的存在の体系とカスト・ヒエラルキーとを対応させて論じているからである。D村のカストの序列を説明するものも重要な観念はサービス(*parivish*)であって、浄・不浄や力(シャクティ)はむしろ副次的なものである<sup>24</sup>。サービスを受けるものがサービスを与えるものよりも序列が高いのである。司祭とし

てのブラーマンはかれを雇う漁民カストよりも低く位置づけられるかもしれない。このようなカスト観は漁民中心の考え方といえるかもしれないが、ブラーマンもまた神へのサービスあるいは献身を強調することによってその地位の高さを主張する。神と人および人間（カスト）間の両方を規定するという点でもサービスは重要な観念である。

それでは、サービスという概念によって超自然的存在と人間との一元的体系が成立しているのかというと、そうともいえない。サービスは人と神、人と人とのヒエラルキカルな関係を示すイデオロムとして重要であるが、超自然的存在間の関係を規定するものとしては、以下にみるような親族関係などのほうがむしろ重要である。

ここでまとめておこう。まず、ヒンドゥ社会における超自然的存在の性格の相違は、それらがどこに祀られているのか、またどのような儀礼の対象であるのかなどによって変わるということを指摘した。つぎに、浄・不浄、サービスといった観念は重要であるが、そのうちのどれかあるいはすべてがまとまって超自然的存在と社会とを統合する一元的な体系が存在すると考えるのは誤りであると示唆した。ひとつの村、否ひとつの寺院に限定しても、神々の関係は多義的に語られるのである。むしろヒンドゥ教の超自然的存在の曖昧さは、超自然的存在の本質に関わるものと考えたほうが、ヒンドゥ教徒の神観念により一層近いのではないだろうか〔Uma Shankar, 1980, p. 167〕。しかし、「体系的記述」へのこだわりを捨てたうえで、それでは超自然的存在を相互に関連づける方法はないと断言していいのであろうか。曖昧さを認めたいうえでそれをよりよく理解する方途はないのであろうか。次節ではこのような疑問にたいしてもう少し考察を進めていくことにしよう。

## (2) 親族関係と化身

神々を関連づける方法のひとつは親族関係である〔Ryan, 1980, Chapter 2〕。浄・不浄の観念や力の強弱では



なく、親族関係がヒンドゥ教徒の神観念を知る手掛りとして重要な役割を果たしている。非常にポピュラーなガネーシャ神やムルガン神はシヴァの息子である。多くの女神は、シヴァの配偶者である。また、凶暴な (*akhi-nyāni*) 性格の場合、シヴァの娘として表象される。さらに興味深いことは、これらの女神は凶悪な神々の配偶者とみなされる。たとえば、カーリーは、ヴァイラヴァルやヴィーラバッターンの妻として語られる。同時に、これらの男神はシヴァの息子であつたりする。しかしながら、ここで気をつけなければならないのは、すべての超自然的存在が親族関係の網の目に整然と秩序づけられているというのではないということ、また親族関係は夫婦、親子、兄弟姉妹関係を超えるものではないということである。したがってこの関係は、親族関係というよりも家族関係と表現したほうが妥当かもしれない。この限定された領域において、神々の関係は社会関係 (とくに夫婦関係) に関与しているということは可能である。たとえば、配偶神をもつ女神は一般に性格が穏和である。

これにたいして、配偶神の存在が知られていても、必ずしも男神と対で祀られないような女神は性格が凶暴で動物供儀を好むといわれる。このようなヒンドゥ教の女神観は、ある程度ヒンドゥ教徒の女性観と並行関係にある<sup>(25)</sup>。

ヒンドゥ教徒の神観念を理解するうえで、もうひとつ重要と思われるのは化身 (顕現) である。クリシュナやラーマはヴィシュヌの化身である。シヴァに関して言うと、すべての凶暴な男神はシヴァ神の化身である。同じように、すべての女神は、シヴァの配偶神 (シャクティ) が個別に顕現したものとされる。さらにペーチ女神やカンニ女神はカーリー女神の顕現とされるのである。化身は、一方でシヴァやヴィシュヌ、シャクティといった中心的神格が存在し、その存在と他の神々が関係づけられるという求心作用をもつ。その結果、これらの中心的な神々はしばしば矛盾する複数の様態を示すことになる。また悪霊を除去するためにはそれと共通の性格を保持する必要があるとか、天然痘を引き起こす存在が同時にそれを統御するといった、対立・排除よりもむしろ融即・包摂を特徴とするヒンドゥ教徒の神観念も、この化身観のヴァリエーションと考えることができる。

デモンはヒンドゥ社会を特徴づけるカスト・ヒエラルキーの論理として「矛盾の包摂性 (the encompassing of the contrary)」を強調していた。その例として『創世記』におけるイヴの誕生をあげている [Dumont, 1980, pp. 239-245]。アダムとイヴは男と女として対立するが、後者は前者から生まれたという点で別の次元で前者に包摂される。この包摂関係に基づいてひとつの全体が実現する。同じように、ヴァイラヴァルやマーダンはある次元では別々の存在であるが、もうひとつの次元ではシヴァの化身としてシヴァに包摂され、ひとつの全体を構成するといえる。もしそうならば、化身はヒンドゥ世界の社会原理に対応しているということを意味するのであろうか。そして超自然的世界と社会とはいわば同じ原理によって支配されているということになるのだらうか。

しかしながら、この推論を受け入れるためには、デモンの主張、すなわちヒンドゥ社会がヒエラルキー社会であり、そこでは宗教観念である浄・不浄が、政治・経済的領域を包摂しているという主張がはたして正しいかどうかを吟味していく必要がある。ここでこの点について詳述することはできないが、すでに触れたように、カスト・イデオロギーひとつをとっても筆者はかれの立場を支持することはできない<sup>(27)</sup>。さらに、ヒンドゥ教徒の神観念は、親族関係や化身によってより深い理解が可能ではあるが、けっして「矛盾の包摂性」といった言葉できれいに説明し得るものではないのである。

ところでデモンは、インド社会を理解することの困難さをヒエラルキーの包摂性の論理に求めているが、同じ困難さは化身を理解する場合にも生じる。というのも、近代的知というものが、現象とその背後にある意味の「一対一」対応を前提として、その正体を固定し（同定化の過程）、相互の重なりを排除するという形で体系的（一元的）世界を構築してきたという点で、化身の論理と相入れないからである。近代的な知と対比されると、化身の論理はいわば不完全な思考の産物とさえ考えることができる。従来のヒンドゥ神を対象とした研究が化身をは

とんど無視していることが、化身を体系的記述に包摂することの困難さを裏付けているように思われる。

ここで強調したいのは、化身は一種の権威的な神学的言説として受け入れられているのではなく、村人たちの日常生活における超自然的存在との接触の体験と密接に関係しているということである。その典型的なものが憑依であろう。<sup>(28)</sup>憑依されたものは、人格を失い、かわりに超自然的存在が乗り移る。それは一時的なものであるにしろ、超自然的存在の化身となるのである。また恒久的な神の化身を主張する教祖たちの存在も見逃すこともできない。近代的知に慣れ親しんだわれわれにとって、憑依や神の化身を自称する教祖ほどいかがわしいものはない。また、簡単にわれを忘れて神々の容器となるような人間は、真の人格が形成されていないとさえ解釈される。

最後に、平板になりがちであった記述を補うために再度フィールドへともどり、セルヴィという名の若い女性の憑依例を記述することで、化身が作用する具体的な現場を見ることにしたい。そして、化身あるいは憑依現象の大きい枠組みを共有したうえで、なおそこに生じる個々人の解釈の多様性を指摘したい。

### (3) セルヴィの憑依

セルヴィは一九八三年の三月のある夜、突然狂ったように踊りはじめた。そして、両親に村のマリー女神寺院に連れていくように命令した。彼女はこうしてそこに滞在することになる。セルヴィは、朝夕二回寺院で行なわれる礼拝時になると、突然体を激しくゆすって叫ぶのであるが、礼拝が終わるとうそのように静かになる。

セルヴィの父カンダイヤは、一九八二年三月に村会の長となった。しかし、かれはこの地方の国会議員からの援助を受けて会長に任命されたにすぎず、村人たちの信望を得ていたとはいえない。かれらの信望は前の会長にあったが、かれはこの国会議員とけんかをしてやめさせられたのである。会長に選ばれてから数カ月もすると、

カンダイヤは極度の緊張感からか異常なふるまいをみせた。そして、一九八二年一月に引退して、ある網元のところで働き始めた。

このころセルヴィを好きになったシンナンディという男がいた。かれは裕福な漁師の三男であった。しかし、かれの親や兄たちはカンダイヤが異常者であることを理由に結婚には反対であった。結局、シンナンディは親の反対を押し切って一九八三年の一月にセルヴィと駈落ちをした。そのうちかれらの居所が明らかになり、男の親や兄弟が別れるように説得したが、かれは同棲をしたという既成事実をたてに、村に帰ってから登録を済ませ、カンダイヤの家で結婚生活に入ったのである。当時、経済的にも芳しくなかったカンダイヤはこの駈落ちに大賛成であった。かれがこの駈落ちを示唆し、逃亡中の生活を支援したという噂が流れていた。そのうち、セルヴィに子供ができた。彼女が夜中に突然叫び出したときにはすでに妊娠していた。

セルヴィは礼拝中トランス状態となって、好きでもない男と結婚し、結婚式も正式にあげていないのに妊娠してしまつたと叫び続けた。そしてお腹を激しく叩いて子供を殺そうとした。カンダイヤを傍らに呼んでは「おまえは (*me*) いつも酒ばかり飲んでいて汚らしい (*acutahakapum*)」と罵った。ふつう娘が親や夫にこのような口のきき方をするとはあり得ない。セルヴィはここではあくまで女神として振舞っており、またそれが他の人たちにも受け入れられていた。夫はおろおろし、父はだまってセルヴィの訴えを聞いているだけであった。そして村人たちはセルヴィの口から女神の託宣を得ようとしていた。

セルヴィは、その後憑依状態を脱し、その年の一月に無事子供を生んだ。

異常者というレッテルを張られて、毛嫌いされている父。かれがセルヴィの結婚を祝福したのも金目当てからである。彼女は当時学校をやめたばかりの一七歳であった。そして駈落ち、同棲、妊娠。一七歳の少女にはあまりにもめまぐるしい変化であつたといえよう。この変化にはいかなる社会的な裁可も伴っていない。彼女の意見

は無視され、大人や男たちの私利私欲が先行した。こういう状況の中でセルヴィは憑依に陥ったのである。セルヴィの憑依を、抑圧された女性の抵抗、意思表示として解釈することはたやすい「ルイス、一九八五」。

しかし、本論で問題にしたいのは、このようなわれわれの側の手持ちの解釈ではない。村人たちがセルヴィの憑依をどう見ていたかである。

セルヴィの憑依について筆者は、三種類の解釈を得ることができた。第一の解釈は、ある女性によるもので、セルヴィが憑依した前日がカーリー女神寺院の修復儀礼の最終日であったためにカーリーの力が増していた、このため寺院の前を通ったセルヴィはカーリーの力に影響を受けてその夜踊りはじめた、というものである。そして、現在は、カーリーのほかに、マリーやマードンが彼女に憑依しているという<sup>(29)</sup>。第二の解釈も、やはり女性によるものだが、それによると、セルヴィが踊りだすより一カ月ほど前にマリー寺院の祭祀があり、その際マリー女神に憑依された、というものであった。彼女の解釈では現在一〇もの神々や悪霊がセルヴィに憑いているという。これらはどちらも漁民カストの女たちから得た解釈である。両者ともにセルヴィと直接の親族関係はない。これらの例は、村の女神が時と場合によって強力となり、しばしば人に憑依する危険な存在であるという村人の両極的な女神観をよく表わしている。

第三の解釈は祓除師（東海岸からの移住者）によるものである。それによると、結婚したばかりのセルヴィは他人に内緒で墮胎をしようとしていた。このため彼女は血を流しており、凶悪なトゥルツカイというデーヴァダイに憑かれたという。ここで祓除師は暗にセルヴィの不道徳な行為を批判している。

類似の例を挙げておこう。この場合も若い娘の憑依である。筆者はこのことを伝え聞き、彼女の家を訪ねた。彼女の両親が言うには、娘はカーリー女神の祭祀を見物中に女神に憑依されという。その後、この家の人たちが相談したという祓除師（セルヴィの場合と同一人物）に娘の憑依について意見を聞くと、この娘は衣服に生理の血

の染みをつけたまま、薪を取りに藪に入ってスライマードンというテーフアダイに憑かれたという。つまり、ここで祓除師は暗に清潔に身を保つことを怠った娘を責めているわけである。ここでも祓除師は憑依された側の問題を鋭くついている。

これらの例からも分かるように、憑依という、人と超自然的存在とのきわめて劇的な出会いにおいては、憑依の正体をめぐって相異なる解釈が生じることになる。とくに第二の事例は当事者と解釈者との関係で明白な相違が生じている。そのことは、とりもなおさず、超自然的存在の性格について必ずしも村人全員に共有されているような解釈の体系やそれを支える絶対的な權威が存在するわけではないということである。超自然的存在をめぐる人々の体験とその解釈の多様性が、確固たるヒンドゥ・パンテオンの構築を阻んでいるのか、あるいは反対にヒンドゥ・パンテオンがゆるやかな構造を保持しているゆえに、憑依の現場においてさまざまな解釈が並存する可能性が生じるのか。

社会学的視点から論じるならば、解釈が多様であるということは解釈を一元的に規定する權威の体系がこの村には存在していない証左であると主張できるかもしれない。祓除者の解釈は確かにもっとも複雑であり、聞いているものを引き込ませる力をもつ。しかし、かれの解釈が支配的なものとして皆に受け入れられているわけではない。ここではむしろ、社会学的な還元を最終的な目標とせず、むしろ神観念をめぐる曖昧さこそがヒンドゥ教に固有なものであると認めるところで議論をとどめておくことにしたい。というのも本論の考察を通じて筆者が主張したいのは、意識的にしろ無意識的にしろ、ヒンドゥ教の神観念をめぐる多様性あるいは曖昧さを無視するか除去することによって、ヒンドゥ教の神を唯一神学的な表徴の体系へと収斂させようとする人類学者の態度こそ問うていかなければならないということなのである。

#### 四 結論

本論では、民族誌記述をめぐる問題のひとつが体系的あるいは整合的な記述をする傾向であるという認識から、従来のヒンドゥ神の体系的記述を批判的に吟味した。この作業を通じて親族関係と化身の重要性を指摘した。化身は、神々の同定において認められるだけでなく、憑依といった人々の経験と密接に関係している。序論での問題提起に戻るならば、化身は緻密な同定作業を基盤とする近代科学の唯一神学的な表徴体系に抵触するものである。また、憑依霊の同定に認められるような、複数の解釈の可能性が共存しているという現実を、われわれは無視することなく拾い上げるように努めていかなければならない。

人類学者は、異文化というテキストを読むことによってみずからテキストを生み出す。このテキストはもちろん異文化そのものではない。しかし、この論考が批判的に取り扱ったように、異文化についての「体系的な記述」を理想とするのではない。フィールドで体験するさまざまなことがらを野球というゲームにたとえたとするならば、野球の記述がルールブックによって完成するわけではないのと同じように、異文化の記述も規則や体系の抽出によって完成するものではない。民族誌的記述とは、結局ルールと出来事との緊張関係のうえに成立するようなテキストということができよう。そこに他者の生が再生産されるようなテキスト、それもバルトのたとえに従うならば、唯一神学的ではなく多神教的な性格をもった主体が垣間見えるようなテキストが、新たな民族誌の目指すものといえるであろう。残念ながら、本論はそのようなテキストからなお遠いところにあることを認めざるを得ない。しかし、その考察対象は限定されたものであったが、すくなくとも今日の民族誌記述をめぐる問

題とその解決への方向を示すことはできたと思う。

#### 〔表記〕

タミル語表記はすべて *Tamil Lexicon* による。サンスクリット語の場合は *Sk.* の印をつけた。地名や神名などの固有名詞は妥当と思われるものを採用した。

#### 〔謝辞〕

本稿の資料は一九八二年六月より翌年一月までのスリランカ滞在に収集したものである。調査にあたってはウェンナー・グレン財団とロンドン大学より援助を受けた。本論の概要は、京都大学人文科学研究所の共同研究「民族誌記述の方法をめぐって」で何度か発表する機会があった。その際、谷泰教授、井狩弥介教授をはじめとする出席者の方々からさまざまな批評をいただいた。最後に筆者を快く迎えてくれたD村の人々に感謝したい。

#### 注

- (1) ただしこの引用は〔バルト、一九七四、一五五頁〕における宋左近の訳に筆者が一部修正を加えたものである。
- (2) 現状はさらに複雑である。というのも、異文化において支配的な表徴体系自体が西欧社会との接触によって生み出されたものであるという状況も想定できるからである。また、フィールドワークが長期にわたる場合、インフォーマントが人類学者の前提とするような表徴体系に迎合する場合もしばしば起こる。前者にとっては後者の表徴体系のほうが強力なのである。こうしてできあがった民族誌は文字通り人類学者とインフォーマントとの「共同作



業」ということになる。またインドのような歴史社会を研究対象とする場合、人類学者は文献に表された考え方とそれについての文献学の解釈を支配的な表徴体系として無批判に受け入れる傾向がある。

- (3) ただし、この批評が異文化へのロマンチズムという形をとることを避けなければならない。ロマンチズムは自民族中心主義的な視点のたんなる裏返しにすぎないからである [Inden, 1986]。

- (4) ただし、訳には若干の修正を加えている。

- (5) デュモンがヒンドゥ社会の体系からはずれるようなものを歴史的な「集積」 [Dumont, 1980, pp. 133-136] としてとらえているのも、同じ視点から批判することが可能である。この点については [田中、一九八一、九四頁、注44] を参照。

- (6) 本論では民族誌記述をめぐる諸文献に関する詳細な批判的考察を省略したが、筆者の立場は、人類学的営為を記述やリプレゼンテーションの問題に限定すべきではないというスペンサー [Spencer, 1989] の立場に近いことをことわっておく。

- (7) たとえば [Elmore, 1925] [Whitehead, 1921] などを参照。

- (8) ヒンドゥ神についての文献としては、以下で考察するものの他に [Babb, 1975] [Claus, 1973] [Diehl, 1956, pp. 279-280] [Fuller, 1988] [Herreschmidt, 1982] [Mandelbaum, 1966] [Moffatt, 1979, pp. 220-221] [Reiniche, 1979, pp. 21-35] [Singh, 1961] などがある。これらのうちとくに重要と思われるのは [Babb, 1975] と [Fuller, 1988] である。バブは超自然的存在を「文献の神 (textual deities)」、「地方の神 (local deities)」、「悪霊」の三つに区別する。これは、ハーバーの区別にはほぼ対応する。ただし文献の神には非サンスクリット文献に認められる神々も含まれている。そして、かれは名目的な意味 (nominal sense) での一般的な神々のヒエラルキーと実際に儀礼の対象となる場合に構成される操作的な意味 (operational sense) での神々のヒエラルキーを区別する。そしてこれらのヒエラルキーを構成する原理として浄・不浄、力、性別、冷熱、善悪などをあげている。筆者の考えでは

二種類のヒエラルキーを設定することでかえって混乱が増すように思われる。むしろ両者を統合的にとらえることによってヒンドゥ教徒の神観念の本質に迫ることが可能と考える。フラーの議論については注27を参照。

(9) この点で、ハーバーの立場は、カスト・ヒエラルキーと類似の構造を超自然的存在の世界に認めたにもかかわらず、後者を前者の反映とするデュモンの立場と微妙に異なっている [Dumont, 1957, pp. 418-419]。

(10) 神の本質が力であるという点については [Fuller, 1979] [Ryan, 1980] [Vail, 1985] [Wadley, 1975] などを参照。

(11) 詳しくは、[田中、一九八六、一〇—一一頁]を参照。

(12) 寺院と小祠という呼称の相違は大きさによる便宜的なものであり、タミル語ではどちらも *koil* である。なお厳密にいうと、一部の寺院は行政上隣村に位置するが、本論では村人たちの意識を重視する立場から区別している。

(13) パールタサーラティ寺院の歴史およびドラウバディー女神の性格については [田中、一九八九a] で紹介した。

(14) インド・センダンと女神、天然痘との関係については [田中、一九八九b、四八〇頁] を参照。

(15) 詳しくは [Courtight, 1985] を参照。

(16) 詳しくは [Clothey, 1978] を参照。

(17) 詳しくは [田中、一九八九b] を参照。

(18) ヴアイラヴァルについては、[Sastri, 1916, p. 151] を参照。

(19) ベーチについては [van den Hoek, 1979] を参照。

(20) マーリー女神については [Beck, 1981] を参照。

(21) アイヤナールについては [Dumont, 1970] [Clothey, 1982] が詳しい。

(22) 惑星神については [杉本、一九八九] を参照。

(23) 詳しくは [田中、一九八九b] において論じた。類似の変貌は他の祭祀においても報告されている (たとえば

[Moffatt, 1979, pp. 266-267] を参照)。

- (24) ただし、浄・不浄の観念がまったく無視されているのではない。低いカストのものは汚れている (*acutmanā*) と村人たちは言う。しかしながら、この言葉は外見の汚さを意味していて、生まれによるものではない。他方力 (シャクティ) がカストとの関係で論じられるのは、呪文の力 (*Skt. mantra śakti*) という概念との関係においてである。たとえば、ブラーマンが儀礼を行なうことが可能なのは強い呪文の力をもっているためであるとか、パンダーランは女神の憑依を受けるのに適した呪文の力をもつ、というふうに語られる。しかし、この概念はカストの上下を説明するようなものとは言えない。

- (25) この点についてはたとえば、『[Hartman, 1985]、[Kondos, 1986] を参照。

- (26) 化身という言葉はシヴァ神の場合にも使用される。化身と似た言葉に顕現 (*urnuam, murti, Skt. rūpa, murti*) がある。いままでの議論から明らかのように、化身なのかそれとも子供なのかという区別もきわめて曖昧である。ひとつの神が多くの名前をもつこと、神に近い存在、たとえば乗り物が神自身とみなされることなどの特徴も広義の化身現象と考えることが可能である。ヒンドゥ教の化身の概略は [Basuk, 1987] を参照。ヒンドゥ教の神観念を表わす概念として、化身の意味も含まれる「具現化 (embodiment)」を提唱している研究者たちがいる (たとえば [Waghorne and Cutler, 1985] 参照)。

- (27) フラーは、サンスクリット神と村の神という分類が有効であるとしたうえで、前者が一元的であるのにたいし、後者は正と負の両方の性格を合わせ持つような両義的存在であると論じる。そしてその両義性について、フラーは、特定の期間中ひとつの神格に認められたり (たとえばD村のカーリー女神の場合)、あるいはその分身とみなされるような守護神や配偶神に負の性格が付与されていることを指摘し、両義性を合わせ持つような補完性あるいは全体性がカスト制度の特徴とみなされる高カスト (浄性) と低カスト (不浄性) との補完性に対応し、結果的にカスト制度の正当化に寄与していると論じている [Fuller, 1988]。かれが神々のもつ両義的な性格に着目した点は評価

できるが、そのカスト論はデュモンのそれをいまなお踏襲しているところに問題があろう。

(28) 神の憑依に顯現 (*unvan*) という言葉を使用する場合もある。

(29) きっかけがどうであれ、複数の神々や悪霊がひとりの人間に憑依するというのは珍しくはない。

### 参考文献

- Babb, Laurence A., 1975, *The Divine Hierarchy : Popular Hinduism in Central India*, New York : Columbia University Press.
- ハルト・ロラン、一九七四、『表徴の帝国』(宋左近訳) 新潮社
- 、一九七七、『テクストの快楽』(沢崎浩平訳) みすず書房
- Bassuk, Daniel E., 1987, *Incarnation in Hinduism and Christianity : the Myth of the God-Man*, Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press International.
- Beck, Brenda E. F., 1981, The Goddess and the Demon : a Local South Indian Festival and its Wider Context, *Puruṣārtha* 5, pp. 83-136.
- Claus, Peter J., 1973, Possession, Protection and Punishment as Attributes of Deities in a South Indian Village, *Man in India* 53, pp. 231-242.
- Clothey, Fred W., 1978, *The Many Faces of Murukan : the History and Meaning of a South Indian God*, The Hague : Mouton.
- , 1982, Śaṣṭā-Aiyānār-Aiyappaṇ : the God as Prism of Social History. In *Images of Man : Religion and Historical Process in South Asia* (ed.) Fred W. Clothey, Madras : New Era Publications.
- Courtright, Paul B., 1985, *Gaiṣa : Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*, New York : Oxford University Press.

- Diehl, Carl G., 1956, *Instruments and Purpose : Studies on Rites and Rituals in South India*, Lund : C. W. K. Gleerup.
- Dumont, Louis, 1957, *Une Sou-Caste de l'Inde du Sud : Organization Sociale et Religion des Pramalai Kallar*, The Hague : Mouton.
- , 1970, A Structural Definition of a Folk Deity of Tamil Nadu : Aiyamar the Lord. In *Religion, Politics and History in India : Collected Papers in Indian Sociology*, Paris : Mouton.
- , 1980, *Homo Hierarchicus : the Caste System and its Implications. Complete Revised English Edition* (translated by Mark Sainsbury, L. Dumont and Basia Gulati), Chicago : University of Chicago Press.
- Elmore, Wilber T., 1925(1915), Dravidian Gods in Modern Hinduism : a Study of the Local and Village Deities of Southern India, *University Studies* 15(Madras).
- Evans - Pritchard, Edward E., 1956, *Nuer Religion*, Oxford : Clarendon Press.
- Fuller, Christopher J., 1979, Gods, Priests and Purity : on the Relation between Hinduism and the Caste System, *Man* (N. S.) 14, pp. 459-476.
- , 1988, The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy, *Man* (N. S.) 23, pp. 19-39.
- ゲルナー、フーネスト、一九七六、『概念と社会』（松井清、久保田芳廣共訳）ヒロシー・ハムレット・マリントン・マッキンタイア編『社会学理論と哲学的分析』弘文堂
- Harman, William P., 1985, Kinship Metaphors in the Hindu Pantheon : Śiva as Brother-in-Law and Son-in-Law, *Journal of the American Academy of Religion* 53, pp. 411-430.
- Harper, Edward B., 1959, A Hindu Village Pantheon, *Southwestern Journal of Anthropology* 15, pp. 227-234.
- , 1964, Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion, *Journal of Asian Studies*, 23, pp. 151-197.

- Herrenschmidt, O., 1982, Quelles fêtes pour quelles castes ?, *L'Homme* 22, pp. 31-55.
- Inden, R. B., 1986, Orientalist Construction of India, *Modern Asian Studies*, 20, pp. 1-46.
- Kondos, Vivienne, 1986, Images of the Fierce Goddess and Portrayals of Hindu Women, *Contributions to Indian Sociology* (N. S.) 20, pp. 173-197.
- ルース・ヨブソ 一九八五『エシスタシーの人類学——憑依とシャーマニズム』(平沼孝之訳) 法政大学出版局 pp. 1174-1191.
- Mandelbaum, David G., 1966, Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion, *American Anthropologists* 68, pp. 1174-1191.
- 宮川孝 一九七四『紙片と睡差とのあふた』エッセンス・エッセイ
- Moffatt, Michael, 1979, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton: Princeton University Press.
- Needham, Rodney (ed.), 1973, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, London: Oxford University Press.
- Reinicke, Marie-Louise, 1979, *Les dieux et les hommes: études des cultes d'un village du Tinnelveli, Inde du Sud*, The Hague: Mouton.
- Ryan, Kathleen S., 1980, *Pollution in Practice: Ritual, Structure and Change in Tamil Sri Lanka*, Thesis, Cornell University.
- Sastri, H. Krishna, 1916, *South-Indian Images of Gods and Goddesses*, Madras: Madras Government Press.
- Sharma Ursula M., 1970, The Problem of Village Hinduism: Fragmentation and Integration, *Contributions to Indian Sociology* (N. S.) 4, pp. 1-21.
- Singh, T. R., 1961, The Hierarchy of Deities in an Andhra Village. In *Aspects of Religion in Indian Society* (ed.),

L. P. Vidyarthi, Meerut : Kedar Nath Ram Nath.

Spencer, Jonathan, 1989, Anthropology as a Kind of Writing, *Man* (N. S.) 24, pp. 145-164.

スベルベル、ダン、一九七九、『象徴表現とは何か』（菅野盾樹訳）紀伊國屋書店

Srinivas, M. N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford : Oxford University Press.

杉本良男、一九八九、『シンハラ星辰論』『ブカデット』五〇号、一二七—一九〇頁

Stirrat R. G., 1984, *Sacred Models, Man* (N. S.) 19, pp. 199-215.

*Tamil Lexicon*, 1982, Madras : Madras University Press.

田中雅一、一九八一、『ヒンドゥ教の人類学的研究における二つの立場——原子論と全体論』『論集』八号、八一—二〇〇頁。

——、一九八六、『礼拝・アビシェーカ・供儀——浄・不浄から力へ、スリランカのヒンドゥ寺院儀礼』『民族学研究』五一巻一号、一—三二頁

——、一九八九a、『クリシュナーからクリシュナへ——スリランカ・タミル漁村における女神崇拜の“サンスクリット化”をめぐる』、『南アジア研究』一号、九六—一二四頁

——、一九八九b、『カーリー女神の変貌——スリランカ・タミル漁村の村落祭祀の研究』『国立民族学博物館研究報告』一三巻三号、四四五—五一六頁

Uma Shankari, 1980, *Sociology of Religion*, Thesis, University of Delhi.

Vail, Lise F., 1985, Founders, Swamis, and Devotees : Becoming Divine in North Karnataka, In *Gods of Flesh/ Gods of Stone : the Embodiment of Divinity in India* (eds.), J. P. Waghorne and N. Cutler, Chambersburg : Anima Publications.

van den Hoek, A. W., 1979, The Goddess of the Northern Gate : Cellattamman as the “Divine Warrior” of

- Madurai. In *Colloques Internationaux du C. N. R. S, N° 582, Asie du Sud : Traditions et Changements*, Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Wadley, Susan S., 1975, *Shakti : Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*, Chicago : The Department of Anthropology, the University of Chicago.
- Waghorne, J. P. and N. Cutler (eds.), 1985, *Gods of Flesh/Gods of Stone : the Embodiment of Divinity in India*, Chambersburg : Anima Publications.
- Whitehead, Henry, 1921, *The Village Gods of South India*, Delhi : Sumit Publications.